

# 人間的存在の構造（二）

—生と死—

佐々木現順

## 罪の意識

宗教と哲学とを区別する一つの大きな要素は罪の意識を持つか否かと言う点にあるようである。佛教の如く、たとえ哲学的体系を以て西洋哲学と伍しうる思想であっても、哲学と一線を画する点は罪の意識を取り上げることである。ところで、社会通念に従えば罪も業も同じように考えている如くである。けれども罪意識と業意識とは非常な相違があると考ええる。端的に言えば罪意識にはキリスト教に於ける神の如き対象に対する自己のおかれた実存的立場が問題となる。絶対者と自己という対立が根底に潜む。これに対して、佛教では対象は存在しない。対象と考えられるかも知れないところのものは絶対者ではなくして絶対原理である。原理と自己との間には人格的關係は成立していないと言わねばならない。この場合に個人の意識に生じてくるものが業意識である。業は絶対者の業ではなく、専ら自己の側におかれた業意識である。自己は絶対原理が分割された原理の一片を負っている。絶対原理は自己の中に具現されてある。業は言うまでもなく、自分の行為に対するその結果の必然性を信ずることである。業因果の理は科学に

於ける因果と同じく如何なる場合に於いても否定しえない。科学・哲学に於いても因果律は成立している。倫理もまた業因業果の絶対原理の上で構築せられていることは言うまでもなからう。倫理の場合、善そのものを目的とするだろうが、何故にそうしなければならないかということになれば、どうしても業因業果の理を信ずるからであると言わざるをえまい。善自体というものは極めて抽象的であり、現実生活にとつて理念とはなっても、現実生活に於いて完全な形で具現されることはないであらう。元来、業意識はかかる絶対原理に対する確信という意味が基本的に蔵せられている。

絶対原理（業因業果）に対する確信は時間と関連した場合にどう現われるかというとな業因業果の原理を現世に限らないで過去・未来にも及ぼすということになる。過去の業によつて現在の生活があり、現在の業因によつて死後の生活が定まるであらうという如くである。かかる時間的延長に於ける業の確信は或る種の宗教的訓練を経た者にのみ体得しうる宗教的経験であると言える。既に、インド思想の上でこのことが見られた。ガルダ・プラーナ（一一三・一一五）に展開する業論の如くである。そこに「人は自らの運命の創造者なり。その人生に於いてさえ、彼は前世の行為によつて定められている」という宿命論的人生観が見られる。又「人生は虚しい。人間の若さも富も虚しい」とも言う。併し、かかる無常観から必ずしも無氣力になったり、創造力を失った人生観が出て来るものではない。普通、無常観と無氣力とが必然的に結びつくように考えるが、これは全く正解ではない。何故ならば、人生というものは誰が観察しても常に變化してやまないものでないか。無常観とはただそれを認識する知的能力に外ならない。ギリシャの哲人ヘラクレトスが「万物は流転する」という名言を残した。これは佛教で言うところの「万物は無常である」と言うことと全同である。無常を説くギリシャ哲学が果して無氣力であつただろうか。それどころか、ギリシャ哲学からして創造的科学や天文学が生れ出たのではなかったか。佛教に於ける無常観も哲学的認識に外ならないのである。人生は無常である。即ち、ダイナミックなものであるが故に却つてそこに創造の可能を見とるのである。もし人生が

常住なもので変化しないものであるならば、人間的行為の意味は却って存しないではないか。無常であるが故に、即ち、ダイナミックであるが故に、人間的行為（業）の意味もあるのであろう。インドでは業は行為を意味していた。それ故に、行為には必ずその結果が伴うという業因果の思想となったのである。同じ論理は哲学・佛教に限られていない。文学の世界でも言いうるであらう。即ち文学はフィクションの上に成立するといわれる。もっと適切に言えばフィクションでなくして仮説の上に成立つといった方がよい。而も仮説とは hypothesis であらう。併し、佛教的に一層深い表現を与えれば、仮説でなく仮説 (prajñapti) の上に成立すると言うべきであらう。仮説とは真理を仮りの相で表わすものであり、真理と不即不離なものの義である。

ところで、この普遍的原理が時間的にただ現在の生活の上でのみ、あてはまるものかどうか。という点になって初めて哲学と宗教との相違が出てくる。哲学的には現在世に限るであらう。けれども哲学的に過去・未来世を否定する何らの証拠もない。三世に関する存在は経験的実感によるものである。実感なきものは縁なき衆生である。かかる人々には説明という合理的手段は役に立たない。実感は合理性をこえたものである。事実認識への道は合理性のみに限られない。超合理性もまた事実確認の道である。超合理性は非合理性ではない。合理性ということは現代社会で色々勝手な意味で用いられてしまふに至った。今日ほど合理性という概念のあいまいな言葉はなからう。乱用されている合理性からの離脱こそ最も合理的なものである。すると超合理的なもの以外信すべきものがないような現代社会である。かかる意味で「実感」という概念は乱用された多くの合理性以上に信すべきところのものである。普通、世間の對話に於いても我々は屢々「理屈はそうだが、しかし、事實はこうだ」といった表現を用いている。ここで問題は、しかしという世界である。而もこのしかしの世界が往々にして真相を正しく把握しているのに出くわす。合理性は常に超現実的理念を指向する。けれども、しかしの世界即ち超合理性の世界の方が却って最も現実的な事実の世界を開示する。我々が求めるものは合理性そのものではない。手段は何であれ——合理性であれ超合理性であれ——事実そ

のものの真相ではないだろうか。かくて、業を過去・現在・未来三世に広げて、そこに働く業因果果という絶対的原理を信ずる次元は、合理性を超えて広がるところの「しかし」の世界にある。実感の世界である。

業因果果の三世に関する考え方に抵抗を感じて、これを否定しようとする人々がいるかも知れない。それでは次の現実はどう説明出来るであろうか。果して否定しうるであろうか。即ち、社会的人間存在は社会と孤立して生きてはいない。たとえ現世だけに生きているとしても、個人には家族・友人・慣習・環境という諸条件が布置されている。

彼のいかなる行為もこれらの所与条件に直接間接の影響をもたらす。いかなる行為も一旦生じた以上、他に影響を与えることなしに消滅はしない。一旦、子供が出来れば彼の血は時間的に永遠の生命を以て子孫に伝わり、空間的には遠く全世界に広がる。人類の發展史は外ならざる自分自身の未来の發展史でもある。現世に於ける自己の行為の結果の存在と行為の影響については今更、証明の必要もなからう。行為の結果は必ずしも自己の上に現われるのみではない。自己を超えた子孫或は環境の上に現われてくる。たとえ、それが直感されえない形であっても、それを知らないのはこちらの方の無知によるものである。事實は事實である。無知は恥ずべきものである。まして無知は事實を否定することは出来ない。

かくて、業の原理を証するものは合理性を超えた実感であるということになった。合理性に基礎づけられた「知識」というものは生死の問題に立ち向かう時、極めてはかない影のようなものである。併し、知識を超えた「知恵」は合理性を超えた時にこそ最もその威力を発揮する。我々は日常生活の上ですら知識と知恵を区別している如くである。「彼には知恵がある」といって知恵を知識の上位にさえおいている。知識ある者に必ずしも知恵が伴うものでない。又、逆に、知恵は知識なきものによってもまた持たれている。業という実感の世界はかかる知恵の世界の出来ごとである。この世界に気付くものが知者であり、気付かぬものは愚者である。

ところで、この「実感」の世界は新しい方向に向かって自己を展開して行く。即ち、果してこの業的実感の世界が

現実の世界に対してどの様に働き出してくるかという方向である。人間が社会に生きていく為には単に業的世界の実感のうちで自己を封じこめておくわけにはいかない。社会に対する積極的姿勢を打ち出さねばならなくなる。この新しい展開は単に個人の上で言われる問題でなく、実にインド・中国・日本を通じて一貫して来たところの人間精神史を形成して来たのである。

要略して言えば人間精神史に二種の思潮が流れていたと考えられる。

一、業 (karma) を行為と解して展開した思潮である。元来、業は *krī* (為す) を原意として展開した思想であるから、原意を重視して一つの思潮を構成して行ったということは極めて自然である。インド古典に於ける諸解釈は別として、我々にとって重要なことは古典的意義が果してどのように現代インド民族の間に受けとられているかという問題である。この社会的問題に関して私は曾つてインド政府の招請をうけて渡印し現地下層階級の中で調査しこれを政府に報告しておいたことがあった。極めて限られた領域内の調査であつたけれども本質的動向を把握するに充分であつたと信じている。それによるとインド人の深奥に秘められている業思想は行為という意味に対する強い信念であるということである。宿命論的な業の解釈はむしろ古典に於ける文書による特権階級が残した解釈であると思う。或はそのインド的解釈が外国人によってインド精神 (積極的不屈想) を無視して皮相に再解釈されていたとさえ信じてよいものであると思う。彼等の民族的精神を以て受けとっている業思想は行為によって変化しようという社会的な意味を持っている。彼等の所言によれば、業に善悪があるというけれども一体善悪を決定するものは誰かと反撃して行く。佛陀は生れによって一生が定められてあるのではなく、人の行為によると説いているが、これはまさしく現代インド人の心底に秘められている確信であろう。他方、貧富の差の激しい諸階級差といえども、これは古代から続いた職業の相異によるものであり、古代人はアーリヤン侵入後も職なきものに職を与えることによって協同社会を作つていたと解し、各人の能力を尊重したからであると考ええる。この考え方は知識層の間に広まっている筈であると思つた

が意外に大衆の中に深く根をおろしている。彼等はそれ故にカースト制に反撥する意欲に乏しい。彼等の願いは單にカーストに反撥するのでなく、自らの手で新しい職を作って行こうとする氣構えを強く示している。宿命的傾向を持った業論にもかかわらず、それを積極的社会的問題に転じて行けるというところに我々の到達しえないインド的精神の秘密があると思う。この民族の精神的秘密は丁度、日本民族が神と佛とを一緒にして拝礼していることと同じである。これとても合理的西欧人間には神秘としか映じないものである。併し、この深い神秘に氣付かずして東洋精神を語る資格はない。逆に、西欧人の中で深く生活していると彼等の精神構造の中にも我々に不可解な或は非合理的な多くの要素を見出だす。この民族性に氣付いた時、初めて西欧を語ることが出来るであらう。

二、業を實存的狀況に於いて受け取ろうとする思潮である。元來、人間能力の限界を自覺し、常に生死を眼前に引きつけて人生に立ち向かうという實存的思想が文獻の上で現われ始めた時代はインドで言えば漸く十一世紀を過ぎた頃からであると考ええる。それまではインドの合理主義即ち哲學的傾向が主調となつてインド民族性を代表していた。

然るに、この實存的自覺は中國を経て日本に於いて極めてユニークな形で實を結ぶに至つた。業に対しても實存的把え方が現われて來た。「罪業」と言う概念が初めて用いられるに至つたのである。罪業はインド的概念即ち karma (業) に対する漢訳であるが、漢訳に含まれていた哲學的内容は漸時、變化して來た。遂に罪業なる漢訳は本来の哲學的意味を超えて心情に訴える仕方ではわば情感的に受けとめられて來た。これを受けとめる民族の持つ民族性が何よりも強い力をこれに与えたからであらう。

今、少しく罪業の原意を探つて見よう。インドに於いて罪といわれる場合、多くの諸概念がある (pāpa, vipatti, karma, kleśa, aparādha, doṣa, pātaka, duṣkṛti, agha, enas, āgas, durita, pāpakarma, avidyā, saṃsāra, saṃvadya)。その各一は少々の相違を持つ概念であるが、いずれも「罪」と漢訳せられる。その意味するところをまとめると次の二種になると思う。イ、外的な規準に対する反動的行為であつて、宗教的規則違犯の場合がこれにあたる。ロ、内面

的人間性の自覚に反している場合であつて、知に対する無知があたる。佛教的に言うならば無明ムミョウということであろう。眞の知とは「事物をありのままに洞察すること」にある。ありのままに見るため意識的自我を取り去らねばならない。従つてそれは容易なことではない。ありのままに見るとは事物が単に写っているという仕方で見るとではない。却つて、見ることによって自我が客観の中へ消尽してしまう。小我の消尽によつて客観が大我に転回して在るようになるということである。ここで注意したいことはインドに於ける「罪」は嘆き悲しむものではなくて眞実に対する「無知」である。それは極めて知的性格を持つていふことである。以上二種の分析が示すようにインドに於ける「罪」は規則違反を改めさえすれば無くなる罪であるか、或は如実觀を持たざる哲學的無知かいずれかである。因に我國の神道に於いて言われる「罪」は上述のインドの罪の第一のタイプと類似している。「アマツ・ツミ」「コクタグノ・ツミ」「マガゴト」「クニツツミ」等の如く、これらの神道の罪は「外的なものに対する反動」といふ第一のタイプに属している。それらは病的諸現象に過ぎない。だからそれは、祓で以て取り除きさえすればよいことになる。内面的自覚はどこにも見られない。

それでは、日本に於いては如何であろうか。罪業意識を最も強調している宗教は親鸞の宗教であろう。親鸞に於ける罪業意識は外的なものに対して犯した罪でもなければ又、知的認識を持たざることに對する意識でもない。一言にして言えば親鸞の罪業意識は人間的構造そのものの自覚であると言えるであろう。これは一見するとキリスト教の原罪と混同され易い。或る人々はこうした誤解を抱いていふのである。両者は根本的に相違している。キリスト教の場合、先ず神の存在を信じてからかねばならない。人間的存在はその神に見はなされたところのものであり、人は神と相對立する。然るに、佛教は無神論であるから神の存在はもはや論ぜられない。この問題は既に原始佛教時代に説きつくされている。だから親鸞がこれを再説する要はない。親鸞だけで佛教の凡ての問題が最初から説明しつくされているのではない。思想史を見なければ親鸞の宗教の特色も理解しえない。親鸞の宗教の特色はインド佛教思想の上

に立てる無神論をふまえてのみ理解出来る。親鸞に於ける罪業意識には神とか他者とかいう外的なものが予期されてはいない。外的なものとは神の存在だけではない。善悪という倫理的判断もまた親鸞にとって外的なるものに過ぎない。だから親鸞は善も悪も総じて以て存知しないと断定しているのである。ここに心理学者フロムの言う「人道主義的宗教」たるキリスト教と親鸞の宗教との相違した理論的根拠があると考ええる。

更に親鸞の罪業意識は次の点でインド佛教に於ける罪意識とも相違している。インド佛教に於ける罪意識は前述の如く、如実観に反する無知にあった。罪を知的に把えた点でキリスト教の罪意識と違っている。けれども、無知という知的な罪意識が宗教となるためには更に一步深まった重要な要素が必要である。重要な要素というのは死に対する姿勢決定である。言うまでもなく親鸞の宗教は死のためにあるのではない。けれども死もまた人生である。いかなる宗教といえども死を無視して人間の救済を説くような宗教はないであろう。

罪業深重の自覚は人間存在そのものの構造であると知るとき、自己に対する外的な神もなく、自己を縛するいかなる道德的規範もなくなる。これはまさしく肉体的死に外ならない。我が身の罪業の深さを罪を犯した対象もなしに自己内に自覚するということは到底不可能に近いことであろう。しかし実はここに人間存在の限界がある。我々は肉体を持つ限り、自己又、社会・倫理・規範を脱し切れるものではない。平常心即ち佛道或は日常生活の中に念佛の世界があるとか、精神的死であるというのが佛教のきまり文句である。又、それが新しい理解であるかの如く思われている。併し、もしそうだとすると原始佛教に於ける現生涅槃（この世での涅槃）と何ら違ったものではなくなるであろう。更に、我々は親鸞の宗教の中にもう一つ違った特色を認めねばなるまいと考える。それは肉体的死の意味である。親鸞に於ける罪業は他に対して意識せられた自己によってなされた単なる行為ではない。自己の側に他があらうがなかろうが自己にとって何のかかわり合いもない。自己が他に対して罪を犯したというのではない。自と他との区別を認めた上での罪の意識ではない。自己の罪は同時に人類の罪であり、人類の罪は同時に自己の罪でもあるという自



他をこえた覚知である。人間としての存在そのものが罪であるからである。原始佛教に於いて人間の構造は五種の要素（物質・感覚・思惟・心理的要素・意識）が集まって造られたものに過ぎないとせられ、その解体を知的に瞑想して無に至ることが一つの解脱への途であった。同じように、親鸞に於ける罪業意識も主体的自己の存在そのものの構造に外ならないのである。故に、それは単なる精神的観念的意識にとどまてはいない。肉体的でもある。肉体的自己の解消をも意味していると思われる。而も、人間に残された罪業意識はこの肉体から精神が分離するとき初めて経験される。人間を全体として眺め返すことの出来る瞬間は死に直面した瞬間であろう。少くとも、現に生きている或る人々にはこれ以外、「罪業即人間存在」という真髓を実感せしめる道はなからう。罪業意識が人間存在全体に関する限り、肉体的死の厳肅な瞬間を無視することは出来ない。真宗が死を避けて言わないならば、それは却って真宗教義の特色を失うことになるであろう。精神的死を説くことは知識階級にとって必要であろう。併し、現代に於ける知識階級のその要求は実は古い二千五百年以前に於けるインド人大衆の要求したものと何ら選ぶところはない。それは既に原始佛教時代のものに過ぎないからである。むしろ我々の注目したいところは親鸞の宗教が肉体的死に対してどのような態度決定を持っているかという点でないであろうか。その態度決定に対して持っている意味こそ罪業意識でないかと考える。知識階級でないところの信者達の心奥に潜んでいる肉体的死の怖れを無視して現生涅槃だけを説くことは新しいどころか却って、極めて古い仕方過ぎない。彼岸の世界或は臨終来迎の思想こそが浄土教徒によって把えられる実感の世界ではないであらうかと思う。

罪業意識は二種の内面的世界を含んでいる。第一は神的存在の否定である。このことが罪業意識の根柢にある。これは無神論を基盤とするインドの合理主義の伝統を受けている。第二は情感的な世界である。これは特に情感を重んずる日本民族の民族性を基盤とする。日本民族は論理を重視しない性格を持って生れた。論理を超えたもの、直接、肌に感ぜられるところのものの上に真実を見ようとする。これは宗教的に言えば高次の世界を直観しうる能力を持って

いることであるが、科学的に言えば論理の欠如に外ならない。屢々西欧人が指摘する現代日本に欠如しているものはロゴスであると言われるのもこの点を言うのであろう。欧米と比較してこの点の指摘は正しいと考える。情感的世界の感受性は同時にロゴスの不徹底さでもあるという長短を有する。親鸞に於ける罪業意識は日本人の間に以上の如き二種の綜合として伝持せられていると思われる。我々は屢々、この二要素がそのバランスを失うことのあることを見出す。日常生活の上で見られるのみではない。日本浄土教思想の上にも見られる。即ち、情感的世界に対する感受性はやがて死後の世界或は浄土願求という次元へと飛躍して行ったからである。浄土は情感的に捉えられるものであって論理的追求の過程とは自ずとその系列を異にするものでなければならぬ。従って浄土の実在を論理的に証明せんとする企ては的がはずれているということが出来る。我々が上述の如き罪業意識のもつ二重の構造に注目すればそのことは既に明らかであろう。然るに我国に於ける浄土教思想は二重構造をそのまま發展させた型では捉えられなかった。即ち、二重構造の中の神的存在の否定という論理的面が輕視せられた。だから浄土教は現世を倫理化し論理化せんとする努力の遂行に於て不充分さをまぬがれなかった。浄土教的教団が社会との接觸面に於いておくれをとつたのも現世の倫理化・論理化の遲滯によると言えよう。罪業意識の持つ二重構造の理解がアンバランスになっていたためでないかと考える。

罪業という概念は哲學的内容（神的存在の否定）と又、その言語の与える情感的響きとを懷いている。罪業意識はインドの合理性と日本民族の情感的世界を綜合し止揚する意識として極めて深く日本の大衆の心を捉えて來た。

今、これを日本民族なる側から眺めると現代の日本人には幾重にも重なった罪の意識が存する。即ち、次に上げる三種の罪意識の複合体がそれである。第一、古代より伝持された神道の罪の意識である。これは物理的精神的な奇型を罪と考える立場であつて、これを清浄化する道は奇型を取り除けばよいということになる。第二、インド以來、倫理的要請から説かれていたものであつて善に対する惡である。功德の欠点である。倫理的立場であるから惡を捨棄し

て善行を積むことによつて清浄化しうるであらう。第三、罪業の意識である。これについては既に述べたところであるが、罪業意識は矛盾の人間存在の自覚に於いて表われる。人間は人間存在を取り除くことも否定することも出来ない。悔い改めようにも祈りの対象がない。自らの存在は自らによつて問わねばならない。この自覚は特に浄土教に於いて強調せられている。

私も西欧人から屢々、「日本人には罪の意識がないのではないか」という質疑を受けた。この疑問はキリスト教的罪の意識という先入見を以て判断するところから起こる疑問であらう。然るに、日本人に見られる罪意識はキリスト教的なものよりも一層複雑であり、又、深いと思う。日本人の罪意識は以上述べた三種のコンプレックス（複合体）としてその心底に深く秘められているのではなからうかと考える。

### 信仰の問題

信仰という時、人々は直に神、佛という対象を思い浮べるであらう。又、「鰯の頭も信心から」という俗諺に表われているように、対象が何であつても、信仰に違ひないであらうとさえ言う。これは必ずしも無責任な暴言であるときめつなければならぬものでもない。何故ならば、このことが言われる底になつてゐるものは信仰には必ず何を信ずるかという対象を必要とするという先入見が潜んでいるからである。実際、多くの信仰はかかる型であつた。然るに、この俗諺には信仰の内容が対象によつて正しきものか否かを決定せられるという点が忘れられている。又、信仰が必ず対象を有するという考えもそれは先入見に過ぎない—ということも忘れられている。

これに反して、他の見方がある。即ち、神佛の代りに自己をおいて、自己を信ずることを以て近代意識であると思ふ見方である。知識人と言われる層が多くかかる誤解にとりつかれてゐるようである。ところで如何なる人間も毎日、何事かを信ずることなしに生活している者は誰もいない。少くとも明日を信ずる。而も、明日について何らの信ずべ

き合理的な証拠を持っていない。漠然と明日はあるだろうと空想するだけである。これは正しい意味で確信でもなく信仰でもない。迷信と言ってもよいほど怪しげなムードに過ぎない。

ところで、信仰といえは直ぐに対象を思い浮べねばならないというところに既に誤った知識人の誤信が始まっている。又、信仰について彼らは次のようにも考える。神佛に対する信仰も動物に対するシャーマニズム的信仰も同じでないか。少くとも、主観の側に於ける心理的内容に於いて変るところがないではないか。鰯の頭も信心からという卑俗な例がそれだと考えたりすることもあるだろう。たしかに信仰にはそうした誤解を生む面もある。又、その責任は説く方に属していると思う。

東洋思想特に佛教に於ける信仰の意味はこれと全く違っている。佛教が哲学的確信を樹立するものであるというところは既に前に述べた。佛教にはインド的合理性が通っているということを今一度おさえておかなければならない。合理性を裏付けするために、先ず信仰という概念の意味を根本的に探りあてておきたい。

元来、信仰という漢字は明治以降、キリスト教的献身的態度に名づけられたものであり、それ以前は凡て信或は信心といわれたものであった。東洋に於ける信の意味を明らかにするために概念分析による具体的説明を少々加えてみよう。信仰といっても極めて漠然としている。然るに、東洋に於いて信仰は諸様な言語を有していた。第一に献身的神への奉仕という意味を持っていた。バクティといわれるものである。これは既に、インドのバガバッドギーターに表われている。即ち、「バクティによって人は我を知るに至り、我の量が何であるか、又、我が真なるものであることを知る」(Kṛtiḥ)と言われている。この所言はまことに巧みに献身的な信とインド本来の主知主義的信との綜合をうたいあげているものとして注意せしめられる。バクティは知と合一している信仰態度であって形式的禮拜でもなく、又、単なる表面的信頼でもない。却って、絶対者と自己を「分ちあっている」(bhaj, to pertake)という宗教的意識であると解せられる。グリアサン教授はバクティを宗教社会学的立場から問題としてとりあげているが、彼は

バクティを以て神への情熱的相關を強調するものとなしている。而して、それを知性的ヴェダーンタと區別せらるべきであると述べている。尤も思想的体系としてはバクティを強調するヴァーイシュナヴィズムと知的なヴェダーンタイズムとの相違はあるけれども両者は單に強調点を異にしているのみであつて、元來はインド的信と知との結合という信仰形態を基本としていると思われる。何故ならば、バクティを強調していてもその情熱的信仰の対象は必ずしも一神に限定せられてはいない。神話的或は歴史的人物を対象としている。たとえ対象が理論的にヴィシュヌなる一神に限定せられたとしても実践的には他神をも対象としており、排他的信仰ではない。ここに、依然として情熱を基礎付けている知的要素が見られる。後世の浄土系思想に見られる如き阿弥陀一佛への帰依しか説かない思潮と同一視することの出来ない要素を持っている。

ところが、このバクティというインド的信仰は佛教になるといくらかの修正を経験するに至つた。然し、修正にもかかわらずインド主知主義は依然として信仰概念の中に繼承せられていた。

原始佛教ではバクティという梵語はバツティというパーリ語となつて繼承せられた。しかし、この概念は一神格への献身的信愛という意味ではない。絶対者たる神格への帰依ではなく、その対象は一般化せられてくる。原始佛教時代に於いて、信仰即ちバツティの対象は法と義（善）という原理となつた。一神格ではない。それが後世のパーリ論部（哲學者達の思想を編纂したもの）になれば更に一般化して人間に対する信頼或は單に供養の意味にまで拡張されて行つた。悪友を信愛することが否定せられる時にさえ信（バツティ）という語を用いている。

大乘佛教ともなれば、梵語文献に関する限り、バクティという概念さえ姿を消してしまつてゐる。思想叙述の順序としては非、あるべき箇處であるにもかかわらず、バクティだけを取り除いてしまつてゐるという例もある。何故かという理由について立入つて考える場所ではないがここで推定しうるのはインドに於けるバクティ・マールガ（信愛道）という献身的な一神教に対して大乘佛教が自己の立場を意識的に主張したためではないかというのが一つの理由

であろう。それはともかく、原始佛教及び大乘を通じて自らの立場がインドの一神教的ヴァーイシュナヴィズムと相違していることを示している。佛教的信仰は神に対してではなく、絶対なる原理に対するものであるということである。

かかる一貫した信仰への佛教的態度は佛陀自身によって既に取られていた立場であった。彼は四聖諦（苦・集・滅・道）と痴（無知）との区別を知らない婆羅門を批判して盲目的信仰（*amulika saddha*）と合理的信仰（*akaravati saddha*）とを説いた。かかる合理主義の中へ献身的信愛を説く信仰（バクティ）の思想が入り込む余地はなかったであろう。バクティなるまぎらわしい概念すら大乘佛教では取り払われてしまっているのである。

更に信仰を表わすもう一つ概念を吟味してみよう。それはシュラッター（*śraddha*）という概念である。この語は浄土系に於いて信といわれる時、極めて多く漢訳に相当する梵語として好んで用いられるものである。多くの人々は不用意に対照だけして言語哲学的解明を与えないようであるが、それでは梵漢対照研究の意味もなくなるであろうと考える。ところで今少しく、この概念をインド的背景を考慮しながら分析解明しておこう。

シュラッター（*śraddha*）という概念は言語学的に言えば「真理（*śrad*, *sat*）を定立する（*dha*）」という意味である。又、この概念は先にあげたバクティと同じに用いられているのみでなく、その原意が適用されたプラサーダ（*prasāda*）及びプラサンナ（*prasanna*）という語でさえ真理（*satya*）に対して安立するという哲学的態度を意味していた。更に、これに対する古典の解釈を見ると信とは或るものに心を傾倒せしめることであり、従って、諸煩惱からの離脱であるとせられている。即ち、信仰とは心を真理に向かって強く傾倒せしめることである。真理を目途する限り、盲目的信仰と自ずと区別せられる。信仰によって心が清浄になったり、或は精神の浄化からして病気が治癒したという結果が生じたとしても、それらは附属物であって信仰そのものの目的ではない。信仰の目的対象はあくまでも真理（*satya*, *truth*）でなければならない。

信仰はそれによって結果を期待するような目的に対する手段でもなければ方法でもない。更に信仰はそれ自体、直接には涅槃に至る方法ですらない。一層、基本的な心の構えである。それ自体は涅槃への道とはならない。却って、それよりも一層根本的なものであって涅槃への道を修する基本的心理的段階であると言わねばならない。佛陀の根本説といわれているところの八正道<sup>シヨワド</sup>（正見・正思・正語・正業・正命・正精進・正念・正定）の中に信は入っていない。その理由に関して多くの人々は注意していないようであるが、これは信が欠けているためではなくして、信が八正道全体を修するための最も基礎的段階にあることを語っていると考えられる。大乘佛教に於いても信に対する位置付けは原始佛教と変っていない。大乘佛教の祖と仰がれる龍樹自ら信と慧とを区別し、慧を以て主なるものとなし、信を以てただ真理に向かい関与する (bhajate) ものであって慧以前の段階であると述べている (Ratnavali of Nāgārjuna, ed. by G. Tucci, The Journal of the Royal Asiatic Society, April 1934, p. 309)。浄土思想体系の中で金剛の信心とか不壞の淨信とか言われている原語 (aveccappasada, aveṭṭaprasada) の意義もまた「理解して信ずる」ということであるであらう。

これらの諸例によってわかるように佛教に於ける信仰という意味は情熱的盲信ではない。換言すれば正しい信仰とは第一に対象と真理においてものでなければならぬ。真理とは永遠なるものであるから一時的な治病・幸福等におくべきではない。又、動物や樹木の魔力におくべきでもない。第二には対象を理解しておかねばならない。合理性を無視した情熱を排除すべきである。この二つの要求が根本的宗教的要求であるということが出来る。

かく考えると、宗教ということは決して安易なものではなく、又、絶望という心理的破綻の瞬間、直ちに転入するものでもない。信仰はこの世に生きていくために必要な最も基本的な構えであるということになるであらう。

親鸞が唯信鈔文意の中で「真実の信心」といっているが、真実とは信心を形容したものではない。これは真実即信心の義と了解せられるであらう。信心<sup>シネツシン</sup> (śraddhā) の原語それ自体の中に真実の義があるからである。むしろ、シユラ

ッダー (śraddhā) という原語そのものは「真実」という漢訳でもよく又、「信心」という訳でもよい。「信心」とは同じ原語の異訳に外ならない。信心は真実と一体でなければならないといえる。

(未完)